



Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Bacharelado em Antropologia Social

A alvorada do ciborgue: Robôs como relações de alteridade

Aluno: Felipe Medeiros Pereira
Orientador: Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá



Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Bacharelado em Antropologia Social

A alvorada do ciborgue: Robôs como relações de alteridade

Aluno: Felipe Medeiros Pereira

Orientador: Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia - DAN, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Antropologia Social.



Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Bacharelado em Antropologia Social

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia - DAN, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Antropologia Social.

A alvorada do ciborgue: Robôs como relações de alteridade

Aluno: Felipe Medeiros Pereira

Orientador: Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá

Aprovado por:

Professor orientador: Dr. Guilherme José da Silva e Sá

Professor: Ms. Márcio Felipe Salles Medeiros

Brasília, 29 de novembro de 2013.

Dedicatória

A todas e todos que preferem ser ciborgues a uma deusa.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, primeiramente, a todas e todos os amigos e colegas de Ciências Sociais que compartilharam de inúmeros debates e momentos que ajudaram a construir muitos dos meus pensamentos hoje, especialmente a Victória Sette, Raquel Vieira, Gabriel Melo e Graciela Froehlich, que seguiram junto comigo o caminho tortuoso da escrita acadêmica.

A professora Patrice Schuch, por ter sido responsável por instigar minha vontade de trabalhar antropologia aliada à literatura.

Ao professor Michelangelo Trigueiro pela dedicação e atenção dispostas a um aluno cheio de dúvidas e questionamentos.

A professora Carla Costa Teixeira por se prestar a me auxiliar em meu trabalho em suas etapas iniciais.

Ao professor Guilherme Sá pelas inúmeras horas de trabalho, e pela confiança em meu trabalho.

Aos amigos Daniel Teixeira, Waldir Jacques e Rafael Fernandes por me ouvir e tecer comentários instigantes.

A minha família pela compreensão.

Resumo

A partir dos escritos de Isaac Asimov, mais especificamente seu livro “*Eu Robô*”, pretende-se estimular uma reflexão antropológica baseada no potencial que a obra tem para se pensar as minorias e seus direitos. Asimov, no livro citado, determina Três Leis da robótica que seriam a condição de existência e fabricação dos robôs para a sociedade concebida por Asimov, sendo elas determinantes a respeito de como os robôs podem agir. Com isso, irei me debruçar sobre o trabalho de Donna Haraway, trazendo à baila reflexões a respeito da desumanização da alteridade, sobre a produção de estereótipos e estigmatização de pessoas em nossa sociedade a fim de torna-las menos humanas e justificar os abusos de violência policial, bem como tratar dos casos de abusos de animais de laboratório em prol do desenvolvimento da Ciência.

Palavras Chave: Ciborgue, Robô, Direitos Humanos, Ficção Científica.

Abstract

Prior to the writings of Isaac Asimov, more specifically his book “*I Robot*”, it is intended to stimulate an anthropological reflection based in the book potential to think about the rights of minorities. Asimov, in the book mentioned above, determines Three Laws of Robotics which are the conditions for existence and production of robots in the society conceived by Asimov, they being determinant of how the robots can behave. Based on that, it is intended to lean on the works of Donna Haraway, bringing to discussion reflections about the dehumanization of otherness, about the creation of stereotypes and stigmatization of people in our society with the purpose of treating them as less human, and also justify police violence abuse, as well as treat the cases of animal abuse in laboratories aiming the develop of Scientific Research.

Keywords: Cyborg, Robots, Human Rights, Science Fiction.

Índice

Introdução.....	9
Capítulo 1 – O complexo de Pinóquio.....	13
Capítulo 2 – Na Mira da Polícia.....	24
Capítulo 3 – Robôs de Laboratório.....	32
Considerações Finais.....	38
Referência Bibliográfica.....	40

Introdução

Desde que comecei a consolidar uma ideia sobre o que escrever como um trabalho de conclusão de curso o que mais ouvi, quando partilhados meus pensamentos com amigos e colegas, eram adjetivos que giravam semanticamente em torno da palavra ousadia. É interessante como a maioria das pessoas que expressaram tal tipo de opinião o faziam como quem quer dizer um elogio, apesar de eu mesmo não encarar dessa forma. Trabalhar a ficção científica para falar da realidade me parece um exercício que não deveria ser pensado como ousado, tão clássico deveria ser, que o penso como tautológico. A maneira cartesiana de se pensar a construção do conhecimento e a ciência moderna relegam a literatura ao campo da arte, e postulam que a realidade só está contida na empiria. Meu trabalho não opera sob a ótica desse princípio, tenta trazer à tona a realidade contida nas palavras, e quem sabe até mesmo nas mentiras.

De fato, os romances mentem – não podem fazer outra coisa –, porém essa é só uma parte da história. A outra é que, mentindo, expressam uma curiosa verdade, que somente pode se expressar escondida, disfarçada do que não é. Dito assim, parece um galimatias. Mas na realidade, trata-se de algo muito sensível. Os homens não estão contentes com o seu destino, e quase todos – ricos ou pobres, geniais ou medíocres, célebres ou obscuros – gostariam de ter uma vida diferente da que vivem. Para aplacar – trapaceiramente – esse apetite surgiu a ficção. Ela é escrita e lida para que os seres humanos tenham as vidas que não se resignam a não ter. No embrião de todo romance ferve um inconformismo, pulsa um desejo insatisfeito. (LLOSA, 2003:12)

Llosa, em “A Verdade das Mentiras” (2003), faz um exercício de analisar diversos contos escritos durante o século XX a fim de tentar desvelar os conteúdos de verdade que podem surgir em suas mentiras. Meu empreendimento não segue o mesmo caminho, contudo, flerto com a maneira que Llosa encara as construções de realidades. Meu trabalho pretende utilizar situações em que as realidades metaforizam a ficção e

vice versa, tornando a ficção uma ferramenta reflexiva a respeito da realidade, e também a realidade enquanto ferramenta reflexiva a respeito da ficção. A linguagem, apesar de ser a maneira principal que a sociedade ocidental elegeu como meio de comunicação, sempre será incapaz de descrever as realidades de maneira suficiente, completa. Penso, então, que ao invés de nos dedicarmos a um esforço infinito de tentar lapidar com palavras a concepção empirista da realidade podemos – e devemos – encará-la dispostos a reconhecer todas as suas maneiras de se apresentar, suas limitações e peculiaridades. Em outras palavras, acredito que o discurso por si só é uma das facetas da realidade e, portanto, não há porquê qualificar o dualismo realidade/ficção quando se trata de operar a reflexividade que pode estar presente no discurso.

Porque não é o enredo que decide a verdade ou a mentira em uma obra de ficção. Senão que ela seja escrita, não vivida, que seja feita de palavras, e não de experiências concretas. Ao traduzirem-se em linguagem, ao serem contados, os fatos sofrem uma profunda modificação. O fato real – a mulher que amei – é um, enquanto os sinais que podem descrevê-lo são inumeráveis. Ao eleger uns e descartar outros, o romancista privilegia uma e assassina outras mil possibilidades ou versões daquilo que descreve: então, isso muda a natureza, *o que descreve* se converte *no descrito*. Refiro-me somente ao caso do escritor realista, aquela seita, escola o tradição à qual sem dúvida pertença, cujos romances relatam acontecimentos que os leitores podem reconhecer como possíveis, através da sua própria vivência da realidade? Pareceria, de fato, que para o romancista de linguagem fantástica, o que descreve mundos irreconhecíveis e notoriamente inexistentes, não se enfoca sequer o cotejo entre realidade e ficção. Na verdade, enfoca-se, sim, ainda que de outra maneira. A ‘irrealidade’ da literatura fantástica se transforma, para o leitor, em símbolo ou alegoria, quer dizer, na representação de realidades, de experiências que se pode identificar na vida. O importante é isso: não é o caráter ‘realista’ ou ‘fantástico’ de um enredo que traça a linha fronteira entre realidade e ficção. (LLOSA, 2003:14)

Talvez a fronteira entre realidade e ficção seja necessária para uns, a mim não passa de um empreendimento mal sucedido em tentar encarar e categorizar o mundo. Para mim, a linha fronteira de que fala Llosa deveria sequer existir, e os símbolos e

alegorias deixam de operar do fantástico para a realidade e se tornam vias de mão dupla, dialogam nas duas direções.

Sob essas premissas, meu trabalho pretende identificar na obra “Eu Robô” (2004), de Isaac Asimov, ferramentas reflexivas para se debruçar sobre aquilo que constituiu, em meu entendimento, o grande objeto da antropologia: a alteridade. Escolhi essa obra por razões que vão além do gosto pessoal. Asimov é um dos grandes autores de ficção científica do século XX, e a escolha de se trabalhar uma obra literária de ficção vai ao encontro da premissa que delineei anteriormente a respeito da maneira que encaro a relação realidade/ficção e, portanto, deixa mais evidente o potencial reflexivo da literatura.

A obra se trata em uma série de contos que acontecem em momentos diferentes da evolução tecnológica. O ano é de 2057, porém são contadas histórias anteriores a esse momento no livro, traçando o desenvolvimento dos robôs em sua distopia ao longo de 75 anos. Em paralelo a este desenvolvimento, acompanhamos a maneira que o estado irá legislar sobre a nova companhia que os seres humanos se veem diante. Três Leis da Robótica¹ são criadas como três diretrizes básicas que devem ser implantadas em todos os robôs fabricados. A intenção é debruçar-me sobre as Três Leis da Robótica e pensar em como elas são capazes de metaforizarem várias situações relacionais de nossa sociedade ocidental para com a alteridade, encontrando em cada Lei uma metáfora e, utilizando-me principalmente do aporte teórico garantido pelos escritos de Donna Haraway, (2000, 2003, 2011) discutir as Leis da Robótica como metáforas de três situações, tratando do caso dos interditos de vida indígenas, da violência policial, e dos abusos feitos a animais de laboratório. Para isso, gostaria de convidar o leitor à partilhar de um conceito:

¹ “– Primeira Lei: um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja ferido.

– Segunda Lei: um robô deve obedecer às ordens dadas por seres humanos exceto se tais ordens entrarem em conflito com a Primeira Lei.

– Terceira Lei: um robô deve proteger sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira ou a Segunda Lei.” (ASIMOV, 2004:9)

Como podem pessoas enraizadas em diferentes práticas de conhecimento “manterem-se juntas”, especialmente quando um relativismo cultural muito fácil não é uma opção, quer politicamente, epistemologicamente ou moralmente? Como pode o conhecimento generalista ser nutrido em mundos pós-coloniais comprometidos em levar a sério a diferença? Respostas a estas questões só podem ser colocadas juntas em práticas emergentes; ou seja, no trabalho vulnerável e de superfície que coloca juntas agências não-harmônicas e modos de vida que são responsáveis tanto por suas histórias herdadas díspares quanto por seus futuros conjuntos apenas possíveis, mas absolutamente necessários. Para mim, isto é o que significa a *outridade significativa*. (HARAWAY, 2003:5)

A partir do entendimento de *outridade significativa*², que é uma disposição em ser outrem, ou seja, uma maneira de se relacionar que é construída a partir da negação de categorias de pertencimento que são garantidas a hegemonia, o não-branco, não-homem, não-hetero, etc. Isso faz com que a construção da identidade desse sujeito seja o outro, a alteridade. Pretendo, então, pensar os robôs e as metáforas que estão por se apresentar sob esse conceito. Essa maneira de se relacionar está expressa também na proposta do ciborgue, de outro livro de Haraway (2000). Gostaria que o leitor, ao longo de meu trabalho, tentasse enxergar os robôs de Asimov que estarão sendo usados como metáforas a partir do conceito de *outridades significantes*.

² No original: Significant otherness

Capítulo 1 – O Complexo de Pinóquio

A Primeira lei da robótica constitui a condição primordial de existência de um robô. “– Primeira Lei: um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja ferido.” (ASIMOV, 2004:9). A ideia por trás desta Lei, a princípio, é “garantir a segurança” dos seres humanos. É importante ressaltar que a Primeira Lei tem precedência diante das outras duas, ou seja, caso realizar uma ação constitua seguir de acordo com as outras duas leis, porém, venha a violar a primeira, essa ação será impedida pela Primeira Lei. Fundamentalmente, como explicitado pela obra “Eu, Robô”, existe apenas uma possibilidade de um robô contrariar a Primeira Lei, que seria no caso em que ferir um ser humano seria a única maneira de impedir que este vá ferir outro ser humano, um conjunto de seres humanos, ou impedindo este de causar um mal maior a si mesmo.

A ideia de “ferir” deve ser mais explorada dado a maneira genérica que se apresenta e necessita de definição mais precisa para se entender o que quer dizer a Primeira Lei. Além de salvaguardar a vida e/ou ferimentos físicos, temos outros exemplos de atuação da Primeira Lei ao longo do livro. Para compreender essas outras formas em que Primeira Lei afeta o comportamento de um robô, resumirei um dos contos que nos dá uma melhor margem de entendimento.

O cérebro positrônico³ garante ao robô a capacidade de aprender a respeito das peculiaridades do ser humano como: detectar padrões de comportamento, maneirismos e traços de personalidade, sendo até mesmo capaz de incorporar tais características em sua maneira de ser. Essa capacidade gerou um caso interessante a respeito de um robô que percebeu algo sobre um cientista chamado Bogert e seu trabalho. O cientista deveria ser capaz de resolver um problema em que estava tendo dificuldades em enfrentar. Seus colegas sugeriram que ele perguntasse ao robô se ele seria capaz de lhe fornecer a resposta para o problema, porém, orgulhoso, o cientista relutava em fazer isso. Em

³ Tecnologia que possibilitou a grande reviravolta no mundo da inteligência artificial e, conseqüentemente, a criação dos robôs.

determinado momento, o cientista se deu por vencido e foi perguntar ao robô, que já possuía conhecimento a respeito do ego e do orgulho do cientista, se este poderia lhe dar a resposta para seu problema. Curiosamente, o robô respondeu que não, que não sabia resolver o problema. O robô, que sabia absolutamente a resposta, disse categoricamente que não, mesmo estando sob o efeito da Segunda Lei⁴, pois lhe fora ordenado que respondesse. Vejamos o que a Dra. Calvin⁵ tem a dizer a respeito do comportamento deste robô:

- Certamente os senhores conhecem a Primeira Lei Fundamental da Robótica.

Os dois homens assentiram.

- Claro – disse Bogert irritado -, um robô não pode ferir um ser humano, ou, através da inação, permitir que um ser humano seja ferido.

- Muito bem colocado – zombou Calvin. – Mas que tipo de ferimento?

- Como assim... todo tipo.

- Exatamente! Todo tipo! E que tal sentimentos feridos? O esvaziamento do ego de uma pessoa? E quanto a destruir as esperanças de alguém? Isso não é ferir? (ASIMOV, 2004:162-3).

O robô mentiu. Mesmo que, como ocorreu, o robô tivesse recebido diversas vezes a ordem para que falasse a verdade, contrariando sua obrigação de seguir ordens outorgada pela Segunda Lei, ele permanecia mentindo, através do poder coercitivo da Primeira Lei. Aqui retornamos ao conceito supracitado de “ferir”. Como indagado pela Dra. Calvin, que tipo de ferimento? Ora, Bogert nos traz a resposta, todo o tipo! O objetivo da Primeira Lei acaba por desvelar-se ao mostrar ir além da proteção física, constitui também enquanto parte de uma necessidade da manutenção do bem estar dos seres humanos. Pretendo iniciar agora o exercício de tentar transpor a realidade literária

⁴ Segunda Lei: Um robô deve obedecer as ordens que lhe sejam dadas por seres humanos, exceto nos casos em que tais ordens entrem em conflito com a Primeira Lei.

⁵ Dra. Calvin é uma das protagonistas dos contos de Asimov. Precursora da profissão de robopsicóloga, era responsável por decifrar ações de robôs que não eram previstas pelos engenheiros, sendo estas sempre fruto de interações complexas entre as Leis da Robótica.

para a nossa realidade e vice versa, notando como essa noção de bem estar protegida pela Primeira Lei vai ao encontro da definição de saúde dada pela Organização Mundial da Saúde: “A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade.”⁶ Mas por que é interessante trazer a definição da OMS nesse momento? Vejamos, a Organização Mundial da Saúde é um órgão subsidiário das Nações Unidas, esta última responsável por emitir a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Segundo a Declaração, a saúde é um direito humano, como explicitado no artigo XXV⁷. A Primeira Lei vai se desdobrando a partir de outros cenários de complexidade. A condição de existência de um robô é ser capaz de respeitar, pelo menos nesse aspecto, os Direitos Humanos.

Façamos uma pequena retrospectiva histórica a fim de contextualizar o momento em que foi escrito “Eu, Robô” para tentar elucidar melhor as razões de minha comparação da Primeira Lei da Robótica com parte da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A primeira edição do livro de Asimov foi lançada no dia dois de dezembro de 1950. A Organização das Nações Unidas foi fundada no dia 24 de outubro de 1945, no imediato pós guerra, com os seguintes propósitos:

Manter a paz e a segurança internacionais;
Desenvolver relações amistosas entre as nações;
Realizar a cooperação internacional para resolver os problemas mundiais de caráter econômico, social, cultural e humanitário, promovendo o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais;
Ser um centro destinado a harmonizar a ação dos povos para a consecução desses objetivos comuns.⁸

⁶ Retirado da Constituição da Organização Mundial da Saúde, publicada no site da Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP através do link: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html> Acessado em 02/07/2013 às 10:03.

⁷ Artigo XXV: 1. Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle.

⁸ Retirado do site da ONU no Brasil pelo link: <http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/propositos-e-principios-da-onu/> acesso em 02/07/2013 às 10:24

A partir disso, temos a Declaração Universal dos Direitos Humanos aprovada em Assembléia Geral no dia dez de dezembro de 1948, pouco mais de dois anos antes do lançamento de “Eu, Robô”. Não estou tentando inferir que haja uma conexão direta entre as Três Leis asimovianas e a carta dos Direitos Humanos, mas creio que uma contextualização do momento histórico que o autor vivenciou se faz importante nesse momento. Isaac Asimov, apesar de ter nascido na Rússia cresceu no Brooklyn em Nova Iorque, e era conhecido por apoiar fielmente o Partido Democrata. Apesar de se declarar ateu, Asimov tem descendência judaica, e vez ou outra se referia a sua posição religiosa como “humanista”.

Os Direitos Humanos dizem respeito à condição *humana*. Ser humano, segundo a Declaração, significa ser detentor dos direitos ali previstos. Desrespeitar algum desses direitos de qualquer indivíduo significa, portanto, desrespeitar sua condição *humana*, é desumanizar. As Três Leis da Robótica, de certa maneira nessa metáfora que venho a propor, adequam o robô para sua convivência com *humanos* da mesma forma que os Direitos Humanos determinam e adequam aquilo que se deve respeitar enquanto condição *humana*.

O problema que encontramos ao nos depararmos com os Direitos Humanos lidando com os outros é que tais direitos parecem não reconhecer algumas alteridades caso essas se apresentem de maneira que não sejam diretamente condizentes com o texto da Carta. Isso se deve aos Direitos Humanos terem sido idealizados sob um sistema ético e moral oriundo do cristianismo e do ocidente, e, acima de tudo, marcarem uma pretensão universalista. Um exemplo pode ser visto quando a legislação tenta lidar com os interditos de vida praticados por alguns coletivos indígenas.

a teia moral que balizou e sustenta os Direitos Humanos foi se constituindo também pela imposição de inumanidade às alteridades, sempre portadoras de falhas morais a serem corrigidas (HOLANDA, 2008:10)

A contradição surge agora, então. Apesar de clamar por respeitar o multiculturalismo e as diferenças culturais em seu texto, a Declaração dos Direitos Humanos os nega quando se vê confrontada com práticas de alteridades que não correspondem ao sistema ético moral ocidental.

Dessa maneira, embora no Brasil se reconheça aos Povos Indígenas o direito de viverem segundo seus "usos, costumes e tradições" diferenciados da sociedade nacional, neste tipo de política eles desaparecem juridicamente como sujeitos de direito coletivo. A noção de "igualdade" presume uma integração total que não pode abarcar a ideia de coletividade - central para que possamos compreender as sócio-lógicas ameríndias e sua relação com a elaboração da vida e da morte. (HOLANDA, 2008:10)

Defensores ferrenhos do humanismo alegam que a condição peculiar de infantes demanda a proteção integral de seus interesses (SILVEIRA, 2011). Contudo, o que Holanda (2008) nos mostra é que esses “interesses” na realidade são outorgados pela lógica humanista ocidental, já que a cosmologia de determinadas etnias não identifica aqueles que são alvo dos interditos de vida como pessoas, logo, não caracterizando um infanticídio, pois não há sujeito. Podemos traçar um paralelo aqui com a discussão sobre o aborto, onde não há consenso a partir de que momento começa a vida. Alguns alegam que abortar é homicídio, pois já se trata de uma vida, enquanto outros defendem que a vida só existe a partir de algum determinado momento da gestação definido por um sistema de crença (seja ele a religião ou a ciência). Da mesma forma, algumas cosmologias indígenas entendem o momento em que existe uma vida de maneira divergente de nosso ocidental, portanto o interdito de vida não caracterizaria um infanticídio. Não pretendo me alongar na discussão jurídica e cosmológica se o Estado deve ou não interferir no caso, ou se devemos ou não questionar a lógica dessas outras cosmologias, meu objetivo é apontar como a lógica humanista deliberadamente escolhe ignorar o preceito de livre manifestação de costumes culturais e credos, tomando a necessidade de ação por uma “causa maior”, a vida e, portanto, acaba não dando conta de lidar com a alteridade. Não é necessário adotar uma posição a favor ou contra os interditos de vida enquanto prática indígena para perceber como o humanismo ocidental impede uma compreensão cosmológica a priori das práticas de algumas etnias e apenas a subjuga aos valores éticos e morais hegemônicos.

As mulheres como natureza, os primitivos como selvagens e anti-naturais, a alteridade como menos humana são projetos de uma existência moderna, sustentada pela manipulação e planejamento de uma soberania que reivindica e defende o direito de gerenciar a existência. (HOLANDA, 2008:117)

Esse gerenciamento da existência é aquilo que se manifesta ao se tratar dos robôs quando falamos em Leis da Robótica. Assim como os Direitos Humanos gerenciam a existência das alteridades, as Leis asimovianas fazem o mesmo com os robôs, tornando-os metáforas das minorias que vemos diariamente ter seus direitos cerceados em nossa sociedade. Os indígenas são desumanizados ao terem seus direitos culturais gerenciados pela legislação, e só podem se tornar *humanos* novamente a partir do momento em que passarem a seguir a Primeira Lei, assim como os robôs. O que a Primeira Lei ignora é a cosmologia da alteridade que tem uma maneira peculiar de caracterizar corpos e vidas. Os Direitos Humanos estão, neste cenário, desumanizando muito mais do que humanizando, quando tratamos de reconhecer a alteridade.

As ficções do ocidente, do progresso, do jurídico, dos direitos humanos se montam como um discurso cujo pilar é aquela sensação de que "sempre foi assim". É justamente essa a sensação provocada pelo sagrado. A impossibilidade de vivê-lo de forma plena é o seu interdito central: não se pode mudá-lo nem violentá-lo por que ele é, acima de todas as outras realidades. E uma dessas realidades criadas é o infanticídio. (HOLANDA, 2008:69)

Aquilo que os Direitos Humanos advogam por proteger é justamente aquilo que acabam negando. A realidade acima das outras realidades, como coloca Holanda, nega a possibilidade de se consolidar *humanos* de formas diferentes daquelas previstas pela Carta. O caminho para se tornar *humano* já está traçado e não é permitido sair dessa estrada. Cria-se ainda um valor catequizador em transformar todos os desumanizados em *humanos* aos moldes ocidentais, moldes estes que são sacralizados. Acredita-se que todos os desumanizados, mesmo que a contragosto, devem se adequar a essa ontologia, pois isso é tornar-se *humano*, estar sob a égide da realidade sagrada, a realidade acima das outras realidades, isto é, em outras palavras, o projeto catequizador, expresso na pretensão universalista dos Direitos Humanos. As Leis da Robótica e os Direitos Humanos Universais são especificidades que aparecem como se devessem ser seguidas para conviver e coexistir com os *humanos*, e acredita-se que todos os desumanizados desejam se tornar *humanos* aos moldes ocidentais, como se todos vivessem sob um complexo de Pinóquio⁹.

⁹ No conto infantil, o boneco de madeira sonhava em se tornar um “menino de verdade”.

O grande desafio ao se trazer esse tipo de reflexão é pensar em como conceber e se relacionar com a alteridade. Até então o que se tem feito é legislar sobre o outro para que esse possa pertencer e se adequar a nossa ontologia normativa de forma opressora que descaracteriza o outro e o força dentro do sistema ético e moral do ocidente. A alternativa que vejo se desenhar para dar conta das relações eu-outro é o ciborgue, tal qual propõe Haraway.

A imagem do ciborgue pode ajudar a expressar dois argumentos cruciais deste ensaio. Em primeiro lugar, a produção de uma teoria universal, totalizante, é um grande equívoco, que deixa de apreender – provavelmente sempre, mas certamente agora – a maior parte da realidade. Em segundo lugar, assumir a responsabilidade pelas relações sociais da ciência e da tecnologia significa recusar uma metafísica anticiência, uma demonologia da tecnologia e, assim, abraçar a habilidosa tarefa de reconstruir as fronteiras da vida cotidiana, em conexão parcial com os outros, em comunicação com todas as nossas partes. (HARAWAY, 2000:98-9)

A reconstrução das fronteiras da vida cotidiana toca diretamente o ponto que se vem tratando da não admissão da alteridade nas Leis da Robótica e nos Direitos Humanos. O projeto político que se desenvolve a partir do ciborgue se encaminha para desestabilizar o mito cristão-ocidental de unidade ontológica que cerceia a alteridade. Ao invés de construir fronteiras de *humanos* e *não-humanos*, ao invés de desumanizar o outro que não se constitui sob as premissas hegemônicas, o ciborgue cresce no seio da confusão de fronteiras, e a partir disso é possível constituir uma nova forma de identidade que é capaz de admitir a cosmologia do outro. O fundamento de qualquer ação e legislação não deve estar localizado no mito ocidental d'*O Humano*, uma vez que, como nos apresenta Holanda (2008), nossa maneira de legislar não consegue dar conta da cosmologia do Outro. Nossa legislação poderia estar calcada na confusão de fronteiras que propõe o ciborgue, prometendo assim ser capaz de compreender a alteridade e passar a reconhecer como *humano* também o não hegemônico. Dessa forma, torna-se possível dialogar com o outro sem se gerenciar a existência da diferença. A tentativa de criar direitos *humanos universais* incorre no equívoco que Haraway vem a demonstrar, a tentativa de conceber o *humano* de forma totalizante deixa de apreender a maior parte das realidades que o dizem respeito.

De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias. A luta política consiste em ver de ambas as perspectivas ao mesmo tempo, porque cada uma delas revela tanto dominações quanto possibilidades que seriam inimagináveis a partir de outro ponto de vista. (HARAWAY, 2000:46)

O ciborgue não admite mito de origem, e não se consolida como uma nova forma de estabelecer um quadro de valores éticos e morais hegemônicos. A fluidez que sugere o ciborgue nos torna capazes de se relacionar com as realidades e não com uma realidade que existe acima de todas as outras. A partir do ciborgue, podemos incorporar identidades que outrora negaríamos, como por exemplo identidades de gênero não hegemônicas, deixarmos de ser Um para nos tornarmos múltiplos, passamos a não temer nos aproximar da identidade do Outro.

certos dualismos têm sido persistentes nas tradições ocidentais; eles têm sido essenciais à lógica e à prática da dominação sobre as mulheres, as pessoas de cor, a natureza, os trabalhadores, os animais – em suma, a dominação de todos aqueles que foram constituídos como outros e cuja tarefa consiste em espelhar o eu [dominante]. [...] O eu é o Um que não é dominado, que sabe isso por meio do trabalho do outro; o outro é o Um que carrega o futuro e que sabe isso por meio da experiência da dominação, a qual desmente a autonomia do eu. Ser o Um é ser autônomo, ser poderoso, ser Deus; mas ser o Um é ser uma ilusão e, assim, estar envolvido numa dialética de apocalipse com o outro. Por outro lado, ser o outro é ser múltiplo, sem fronteira clara, borrado, insubstancial. (HARAWAY, 2000: 90-91)

De volta ao livro de Asimov, nota-se que a maneira como se constrói um robô nessa sociedade descrita por ele impede que por função de algum defeito que venha a ocorrer o robô contrarie as Leis da Robótica, sendo assim impossível termos um modelo de robô operando sem a Primeira Lei. Ser *humano*, segundo a lógica ocidental é, entre outras coisas, respeitar a vida compreendida em seus próprios moldes ontológicos, é por isso que o robô tem a permissão de conviver em nossa sociedade, por que não é possível que ele venha a contrariar suas Leis. Esse é o projeto que os Direitos Humanos vêm apresentar na sua mais completa utopia, a negação da capacidade de existência do outro enquanto este não for capaz de corroborar com a lógica humanista ocidental. Os robôs

não são nada mais do que o gerenciamento da vida expresso em sua forma mais vil, onde não há espaço para o surgimento do ciborgue, dada a sua característica de impossibilidade de questionamento e de se desvencilhar das Leis. Podemos perceber de maneira, a partir do trecho a seguir, como um robô jamais poderá ser capaz de contrariar a Primeira Lei.

Na época em que compramos Robbie, tivemos uma longa conversa sobre a Primeira Lei da Robótica. Você sabe que é impossível para um robô fazer mal a um ser humano; que muito antes de acontecer o bastante para alterar a Primeira Lei, o robô se tornaria completamente inoperante. (ASIMOV 2004, P. 31).

Antes mesmo que um ser humano pudesse contrariar os Direitos Humanos, como um robô contrariar a Primeira Lei, este se tornaria inoperante, deixaria de ser *humano*. Estar fora do quadro de valores éticos e morais do ocidente significa estar mais longe da humanidade. Isso fica expresso no caso da prática dos interditos de vida, aqueles que o praticam se distanciam da humanidade e, portanto, podem ter seus direitos cerceados. A proposta ciborguiana vem para trazer a não necessidade de ser *humano*, e denunciar a falácia moderna de unidade. É por isso que o ciborgue nega a identidade essencialista em favor da afinidade. Clivagens essencialistas que poderiam, por ventura, vir a caracterizar uma identidade não fazem sentido para o ciborgue. A criação de categorias, por si só, já renega a possibilidade de conter em si aquilo que ela não é.

A categoria “mulher” nega todas as mulheres não brancas; a categoria “negro” nega todas as pessoas não negras, bem como todas as mulheres negras. Mas tampouco existe qualquer coisa que se possa chamar de “ela”, tampouco existe qualquer singularidade; o que existe é um mar de diferenças entre os diversos grupos de mulheres estadunidenses que têm afirmado sua identidade histórica como mulheres estadunidenses de cor. Essa identidade assinala um espaço construído de forma autoconsciente. Sua capacidade de ação não pode ter como base qualquer identificação supostamente natural: sua base é a coalizão consciente, a afinidade, o parentesco político. (HARAWAY, 2000:49)

A categorização cria divisões difíceis de serem transpostas quando ainda se está operando sob sua lógica própria e não, por exemplo, a lógica do ciborgue. O *humano* é uma dessas categorizações que não permite a admissão do outro a não ser que esse se adeque a suas normas. Os robôs de Asimov estão localizados no centro da desumanização criada pela categoria *humano*. E, assim sendo, eles são capazes de representar qualquer minoria étnica, política, de cor, de gênero, etc. Essas minorias enfrentam diariamente a desumanização causada pelo projeto hegemônico e essencialista de encontrar o Humano Universal. Gradualmente, no decorrer da história da humanidade foi se percebendo a existência da alteridade e, cada vez mais, é colocada a necessidade de se saber lidar com o outro. O problema que venho apontando ao longo deste texto é especificamente o fato de que não temos dado conta de lidar com a alteridade. Legislar sobre o outro perde em sentido justamente pelo fato do quadro de valores do legislador não corresponder ao quadro de valores do legislado, e é isso que o desumaniza. O ciborgue surge como uma alternativa não só a maneira de se compreender a diferença mas também em como aprender a respeitá-la. Ser ciborgue vai muito além de acoplamentos mecânicos de composição do corpo, ser ciborgue compreende também acoplamentos identitários. Ser ciborgue compreende o outro.

Cabe ainda questionar o que seria necessário para que um robô pudesse se tornar um ciborgue também. Creio que, para isso, seja preciso que ele se desvencilhe da categoria de robô. Aquele que está preso às Três Leis da robótica tem seus grilhões apresentados na forma da categoria. É possível que aqui eu possa estar encontrando os limites de minha metáfora. No caso das minorias basta que estas se insurjam contra as categorizações e a legislações para que, politicamente, conquistem mudanças. Contudo, num plano prático, a insurgência de um robô dependeria da desobediência às Três Leis da robótica, o que vimos não ser possível, já que antes mesmo de poder contrariar a Primeira Lei, um robô se tornaria inoperante.

No próximo capítulo pretendo discorrer com mais ênfase sobre a Segunda Lei da Robótica, que diz que um robô deve prestar obediência a um ser humano. Neste capítulo minha abordagem irá se concentrar em outra metáfora, que não a respeito dos interditos de vida. Tratarei da maneira como os policiais entendem a *condição de humano* e como

tais categorias são importantes para a criação de gradientes de *humano* a *não-humano* que regulam a possibilidade de ação violenta da polícia, para com a população civil.

Capítulo 2 – Na Mira da Polícia

A Segunda Lei da Robótica vem para colocar um papel de subordinação nos robôs diante dos seres humanos. “– Segunda Lei: um robô deve obedecer às ordens dadas por seres humanos exceto se tais ordens entrarem em conflito com a Primeira Lei. (ASIMOV, 2004:9)”. O objetivo por trás da Segunda Lei é aumentar ainda mais o escopo de controle que existe por parte de um humano em relação a um robô, reforçando o papel da Primeira Lei¹⁰: a proteção e a condição de convivência para com a humanidade. Contudo, a Segunda Lei possui uma particularidade que se apresenta na forma de limitação que existe sobre ela mesma, ou seja, o fato de não poder entrar em conflito com a Primeira Lei. Essa relação é interessante já que um robô deve e irá contrariar a Segunda Lei caso se veja diante de uma situação em que cumpri-la iria lhe fazer quebrar a Primeira Lei, bem como a Lei precedente pode e vai impedir que um robô de cumprir a Lei secundária em qualquer situação que se faça necessária. As situações de implicação da Segunda Lei são muito simples, um robô sempre irá executar de maneira direta e clara uma ordem dada por um ser humano. Portanto, as ocorrências que irei apresentar para ilustrar suas aplicações são situações em que a Segunda Lei se relaciona com as demais.

Para exemplificar com casos presentes no livro, podemos retomar o conto no qual a U.S Robôs e Homens Mecânicos¹¹ se vê diante de um problema em que tem de fabricar autômatos com o potencial da Primeira Lei reduzido, para dessa forma possibilitar o trabalho de humanos concomitantemente com robôs em uma base extraterrestre. O trabalho desenvolvido nessa base requeria que, em certos momentos, os seres humanos entrassem em contato por um curto espaço de tempo com radiações nocivas de raio gama. Segundo descrito, a intensidade desses raios não era capaz de afetar o organismo humano nos breves momentos que eram necessários. Porém, os

¹⁰ Primeira Lei: Um robô não pode ferir um ser humano ou, por omissão, permitir que um ser humano sofra algum mal.

¹¹ Empresa responsável pelo monopólio de construção de robôs.

robôs da base ainda identificavam a radiação gama como algo potencialmente maléfico para os humanos, e os impediam de trabalhar. Os seres humanos, sabendo disso de antemão, tentavam em vão ordenar que os robôs não os impedissem de trabalhar em áreas que os exporiam a radiação gama, mas não importando a ênfase e intensidade da ordem dada, os robôs sempre se jogavam na frente dos seres humanos para impedi-los de entrar em contato com tal radiação.

Além de estarem contrariando a Segunda Lei no caso acima, ainda havia conflito com a Terceira Lei¹², já que um robô que entrasse em contato com um campo de raios gama (mesmo que de baixa intensidade) se tornaria inoperante causando ainda mais problemas para a situação de trabalho na base, isso sem mencionar o prejuízo econômico que perder um cérebro positrônico acarretaria (que foi a maior consideração tomada pela U.S Robôs na hora de pensar uma solução para o caso). Na situação apresentada, o robô em questão está contrariando suas outras duas leis da robótica em favor da primeira.

– Tentamos argumentar com eles. Os robôs alegavam que o homem que penetrasse num campo de radiações gama estava colocando sua vida em perigo e que pouco lhes importava que ele pudesse permanecer ali por meia hora sem sofrer maiores danos. Diziam: suponhamos que o homem se esqueça e fique ali durante uma hora. Em sua opinião, um robô não tem direito de correr tal risco. Tentamos convencê-los de que eles estavam arriscando suas próprias vidas por causa de uma possibilidade remota. Todavia, a autopreservação é apenas a Terceira Lei da Robótica – e a Primeira Lei, concernente à segurança dos seres humanos, prevalece sobre ela. Resolvemos dar ordens; ordenamos severa e estritamente que os robôs se mantivessem fora dos campos de raios gama – a qualquer custo. Acontece que a obediência é apenas a Segunda Lei da Robótica – e a Primeira Lei, que diz respeito à segurança dos seres humanos, prevalece também neste caso. (ASIMOV, 2004:175-6).

¹² Terceira Lei: Um robô deve proteger sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira e/ou a Segunda Lei.

Explorar a interação das Três Leis da Robótica é um exercício interessante, e está presente em vários momentos do livro, mas meu exercício aqui segue no sentido de encontrar exemplos sociais que possam se realizar metáforas daquilo que está descrito no livro. A ideia de se usar alegorias para ilustrar o fazer das Ciências Sociais não é nova, mas o que eu gostaria de trazer aqui é um movimento inverso a isso. Buscar na nossa sociedade elementos que possam ser vistos como alegorias daquilo que é tratado em “Eu, Robô”. O objetivo é tentar realizar de maneira inversa aquilo que as Ciências Sociais já fazem há muito tempo, e aquilo que a obra de Asimov também o é. Dizem, em meio aos aficionados por ficção científica, que o discurso das distopias trata muito mais a respeito do presente, do que a respeito do futuro, como se colocam. Se Asimov estava usando a distopia como uma forma para falar de nossa própria sociedade, ocidental, meu exercício será usar a nossa sociedade para falar da obra de Asimov. Torna-se oportuno, então, encontrar alegorias que expressem as relações estabelecidas acima.

Desde Junho de 2013, o Brasil vem presenciando uma série de manifestações a respeito de questões políticas que envolvem, principalmente, a demanda por um transporte público justo e de qualidade. Tendo uma mobilização social de uma magnitude não esperada pelos governantes dos últimos anos, e até mesmo não esperada por militantes que já articulavam o movimento e discutem a questão do transporte no Brasil, o país se viu diante de uma grande quantidade de pessoas nas ruas protestando pelos seus direitos em dezenas de cidades simultaneamente. Nesse contexto, testemunhamos diversos casos de abusos de violência policial que podem ser usados aqui como alegoria do que vem sendo exposto em forma literária. Deixo claro, desde o começo, que meu objetivo não passa por analisar as questões políticas do movimento e as reivindicações dos estudantes, mas propriamente o que seria capaz de legitimar as ações destes policiais segundo a mídia e para as instituições competentes do estado.

Comumente, entendemos que o objetivo de uma força policial é manter a ordem pública e os interesses do Estado, baseados nos Direitos Humanos. Chamarei por “manter ordem pública” as ações policiais que seguem de acordo com o objetivo

supracitado, como descrito no site da Polícia Militar do Distrito Federal¹³. Diante da situação encontrada nas ruas do Brasil recentemente, foram documentados vários casos extremamente controversos a respeito da ação policial contra manifestantes. O uso indiscriminado de bombas de gás lacrimogêneo, bombas de efeito moral, balas de borracha, sprays de gás de pimenta e até mesmo fuzis configuram um cenário que relembra o palco de uma guerra civil. Talvez a alegoria de Asimov nos ajude a entender a relação de poder que existe diante dessa situação, ao tentar compreender como somos capazes de justificar ações de violência contra indivíduos em que nossa própria moral condenaria em contextos diferenciados.

Retomo aqui então, as três leis:

- Primeira Lei: um robô não pode ferir um ser humano ou, por inação, permitir que um ser humano seja ferido.
- Segunda Lei: um robô deve obedecer às ordens dadas por seres humanos exceto se tais ordens entrarem em conflito com a Primeira Lei.
- Terceira Lei: um robô deve proteger sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira ou a Segunda Lei. (ASIMOV 2004, P. 9)

No cenário que vem se figurando no Brasil, podemos testemunhar os policiais agindo contra os manifestantes a despeito de qualquer direito que as categorias humanitárias salvaguardadas pela constituição e por acordos internacionais deveriam promover. Há registros audiovisuais de policiais atirando com fuzis contra a população civil desarmada¹⁴, atirando com balas de borracha e bombas de gás lacrimogêneo¹⁵, e até mesmo o registro de um policial que avança com sua moto em direção a um

¹³ Pode-se encontrar tais informações no site da PM-DF através do link

<http://www.pm.df.gov.br/site/index.php/institucional/lorem-ipsum-ii/identidade-estrategica> acessado em 08/10/2013 às 18:08.

¹⁴ Confira em: <http://www.youtube.com/watch?v=ILr5E6HZKUs> acessado em 08/10/2013 às 18:32.

¹⁵ Confira em: <http://www.youtube.com/watch?v=MmdY8D5Fvic> acessado em 08/10/2013 às 18:39.

manifestante e o atropela em um gramado, em Brasília¹⁶. Contudo, a categoria de *humano* como o ser biológico definido pelos preceitos científicos não é absoluta ao atuar nesse momento, e há, portando, de se entender que a condição *humana* compreende muito mais do que sua redução taxonômica à pele, é um processo social muito mais complexo do que apenas a concepção científica de *homo sapiens*. Ser *humano* é estar em consonância com o discurso hegemônico e normativo. Portanto, a saída que se encontra para o policial que deve ferir outro ser humano é simples, bastaria desumanizá-lo. Assim, o policial será capaz de fazer cumprir ordens que entrariam em conflito com os direitos teoricamente outorgados em nossa sociedade, como foi e é capaz de intervir em situações de incompatibilidade cosmológica como explicitado no capítulo anterior. O critério de desumanização usado aqui é muito mais simples do que o que pode ser usado para a desumanização de minorias, é baseado em uma quebra contratual por parte do inicialmente *humano* para com a sua sociedade, ou seja, um indivíduo transgredindo a lei. A premissa da Primeira Lei diz que humanos não podem ser feridos. Ora, somos ou não somos sujeitos detentores de direitos? Depende. A partir do momento em que um sujeito se torna um transgressor, certos direitos aparentemente podem lhe ser cerceados, como por exemplo, a liberdade, na forma do cárcere. A transgressão, que na verdade é presumida no caso dos manifestantes, e não flagrante, nos torna menos *humanos* e possibilita contornar a Primeira Lei. Isso torna possível um policial em exercício de sua função cumprir as suas ordens e punir o sujeito transgressor.

A situação tratada acima evoca um momento em que um indivíduo perde sua humanidade dado uma situação específica que permite sua desumanização. O discurso criado pela mídia em cima do manifestante o rotulando de “vândalo”, “baderneiro” ou mesmo “vagabundo” cria a prerrogativa necessária dentro do senso comum para que a ação da polícia em forma de violência se consolide. Podemos tomar como exemplo a manifestação que ocorreu no dia 20/06/2013 onde, em Brasília, atearam fogo na faixa do Palácio do Itamaraty. O jornalista âncora do Jornal Nacional, William Bonner, faz questão de destacar em seu discurso que a ação isolada desses manifestantes não representa a totalidade do movimento. Isso se faz necessário para que se possa delinear claramente aquelas pessoas que podem, e devem, e também as que não podem e não

¹⁶ Confira em: <http://www.youtube.com/watch?v=IF30ojotZfg> acessado em 08/10/2013 às 18:46.

devem ser alvo da violência policial. *Humanos e não-humanos*. A controvérsia que se estabelece diante disso não diz respeito apenas à possibilidade de se aceitar a violência sendo aplicada aos manifestantes através de tal justificativa, mas é também uma controvérsia jurídica. Manifestar-se contra as injustiças de um sistema de transporte que não é democrático é uma forma de desobediência civil, e portanto tal transgressão presumida (e mesmo que fosse flagrante) não deveria acarretar em uma categorização do sujeito como transgressor da lei. Isso significa que o ato de se manifestar e as formas que as manifestações se apresentam deveriam ser enxergados como sujeitos manifestando seus direitos democráticos de demonstrar sua insatisfação com o governo vigente, ou até mesmo com uma política particular deste governo a partir de atos de desobediência civil, e não ser visto e categorizado, a partir do discurso midiático, de “vândalo”, “baderneiro”, “vagabundo”, etc.

A Desobediência civil é uma forma particular de desobediência, na medida em que é executada com o fim imediato de mostrar publicamente a injustiça da lei e com o fim mediato de induzir o legislador a mudá-la. Como tal é acompanhada por parte de quem a cumpre de justificativas com a pretensão de que seja considerada não apenas como lícita mas como obrigatória e seja tolerada pelas autoridades públicas diferentemente de quaisquer outras transgressões. (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998:335)

É uma via dupla de desrespeito a integralidade dos direitos do sujeito que se configura nesse cenário de violência. O direito formal de se manifestar que lhe é reprimido, e o direito enquanto *humano* de não ser alvo de qualquer forma de violência, principalmente oriunda do Estado. Fica claro, mais uma vez, como as leis (sejam elas as da robótica ou não) determinam e pressupõem os critérios hegemônicos da consolidação do *humano*. Vemo-nos diante de uma situação em que a partir da operacionalização da condição humana torna-se possível confiscar momentaneamente a cidadania de determinados sujeitos. É nisso que os abusos de violência policial se baseiam. Os direitos civis do cidadão são suspensos momentaneamente no instante em que ele passa a se enquadrar nas categorias supracitadas impostas pela mídia, mesmo que, como argumentado anteriormente, o indivíduo em suas ações esteja exprimindo seu direito de se manifestar.

Esse quadro, contudo, não é o mais alarmante. O que vimos nos últimos meses revela sim uma polícia que age de maneira militarizada e se mostra despreparada para lidar com sua população em geral. Porém, além disso, essa situação serviu para ajudar a desvelar outras formas de atuação da polícia que são legitimadas por uma desumanização que acontece a priori, e não enquanto um diagnóstico da ação do indivíduo. Vemos isso se manifestar na fala do Ex-Capitão do BOPE Rodrigo Pimentel, que atualmente é comentarista de segurança da Rede Globo, quando ele fala em entrevista do RJTV 1ª edição a respeito do armamento utilizado para conter manifestações no Rio de Janeiro:

“É uma arma de guerra, uma arma de operações policiais em comunidades, em favelas, não é uma arma para ser usada em um ambiente urbano, muito menos em um ambiente desses de distúrbio civil. Sequer deveria estar presente esse fuzil nesse momento”¹⁷.

Essa fala é reveladora da ação policial e da maneira em que são designados seus alvos, e, acima de tudo, o protocolo que deve ser utilizado ao escolher a linha de ação correspondente a cada categoria do gradiente que vai de *humano* a *não-humano*. Quanto mais próximos estivermos daquilo que está expresso como hegemônico nos Direitos Humanos Universais, menos violenta a polícia pode ser. Contudo, quando se trata de um ambiente onde se predomina a presença de minorias que são constituintes da não hegemonia, que é o caso das favelas, é permissível uma linha de ação pautada em abusos de violência.

O que podemos perceber no discurso do Ex-capitão do BOPE é que, segundo ele, o mesmo armamento que é usado em um cenário de guerra é o que deve ser utilizado nas favelas do Rio de Janeiro. Por algum motivo, para Rodrigo Pimentel (e, infelizmente, não só para ele), as operações realizadas pelo Batalhão de Operações Policiais Especiais em áreas civis caracterizadas como favelas são análogas a cenários de guerra. Isso se dá, novamente, pela favela ser um espaço de concentração urbana de pessoas que não correspondem com o padrão hegemônico de ser *humano*: Homem,

¹⁷ Confira em: <http://globov.globo.com/rede-globo/rjtv-1a-edicao/t/edicoes/v/especialista-em-seguranca-publica-comenta-acao-de-policiais-durante-manifestacao/2640971/> acessado em 08/10/2013 às 21:37.

branco, cristão, heterossexual, classe média, etc. As pessoas residentes nessas comunidades tiveram sua condição de humanidade caçada a priori, o que permite que seus direitos sejam desrespeitados por não serem tão *humanos* quanto os outros. A própria categoria contra hegemônica, a rotulação, já é suficiente para ser responsável por grande parte da desumanização sofrida pelos moradores das comunidades das favelas. Que fizeram eles que os tornaram merecedores de tratamento militar quando se trata da questão do policiamento? Eles são como os robôs que precisam ter sua conduta regida pelas Três Leis para que possam ser aceitos em meio aos *humanos* e também como *humanos*, as leis são, fundamentalmente, sua condição de existência humana. A premissa expressa no discurso de Pimentel demonstra, mais uma vez, que para aqueles que constituem uma minoria dentro da sociedade ocidental não basta apenas a obediência às leis para que seja possível se construir um ser *humano*, mesmo que o indivíduo esteja compactuando com os ideais hegemônicos. Em consonância com essa ideia, a cidadania que deveria impedir os policiais de agirem das maneiras que testemunhamos é confiscada quando se tratam de minorias, pois não são admitidos completamente como *humanos* sob as premissas universalistas dos Direitos Humanos, sua cidadania foi caçada antes mesmo do policial entrar na favela.

No capítulo três irei abordar sobre a Terceira Lei da Robótica¹⁸ que se trata da autopreservação do robô. O problema que essa Lei apresenta é que ela é subordinada as outras duas Leis, ou seja, um robô só irá se auto preservar caso isso não contrarie as duas Leis anteriores. Isso significa que um robô irá se “sacrificar” por um ser humano caso esteja de frente para uma situação em que o humano esteja em perigo. Meu terceiro capítulo pretende questionar essa lógica do sacrifício que é imposta ao robô, uma vez que o sacrifício necessita de livre arbítrio para escolher sacrificar-se, o que não é garantido aos robôs. Para falar disso, minha metáfora será dos animais de laboratório que sofrem abusos como sacrifícios pelo desenvolvimento da ciência e o bem da humanidade.

¹⁸ Terceira Lei: Um robô deve proteger sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira e/ou a Segunda Lei.

Capítulo 3 – Robôs de Laboratório

Chegamos, enfim, a “Terceira Lei: um robô deve proteger sua própria existência desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira ou a Segunda Lei. (ASIMOV, 2004:9)” Assim como as outras duas leis, a Terceira Lei atua com função de delinear a maneira que um robô vai se comportar diante da infinidade de situações com as quais poderá se encontrar em relação. Recapitulando, as Leis garantem a condição de existência do robô, sendo a Primeira aquela que torna o humano alvo de proteção por parte do robô, e impossibilita que este último possa ferir o primeiro. Ou seja, como diz no texto da Lei, um robô não pode ferir ou permitir que um humano seja ferido. A Segunda Lei garante a condição de subordinação de um robô perante um humano através da obediência, sendo que tal obediência não pode contrariar a Primeira Lei. Já a Terceira Lei possui uma forma de apresentação que faz aparentar que ela está voltada para a autopreservação daquele que a porta, quando na realidade a relação que ela estabelece com as outras duas leis a torna apenas uma outra forma de legitimação das precedentes. Para tentar elucidar de forma literária, invoco, mais uma vez, as palavras da Dra. Calvin.

“– Porque, se parar para pensar nelas, as Três Leis da Robótica são os princípios essenciais que guiam a muitos dos sistemas éticos do mundo. É claro que todo ser humano deve ter um instinto de autopreservação. Esta é a Lei número três para um robô. Igualmente, todo “bom” ser humano, com uma consciência social e um senso de responsabilidade, vai seguir a autoridade adequada; ele ouvirá o que diz seu médico, seu chefe, seu governo, seu psicólogo, seu companheiro, ele obedecerá as leis e seguirá as regras, seguindo os costumes, mesmo quando mesmo quando isso interferir no seu conforto ou na sua segurança. Esta é a lei número dois para um robô. E do mesmo modo, todo “bom” ser humano deve amar aos outros como a si mesmo, protegendo seus companheiros, arriscando sua vida para salvar as vidas de outros. Essa é a lei número um para um robô. Resumindo: se Byerley seguir todas as leis da robótica, ele poderá ser um robô, mas também poderá ser apenas um homem muito bom. (ASIMOV, 2004:263)”

Acredito que com a citação acima fica mais claro o propósito de se observar na nossa sociedade ocidental relações que acabam por se tornar alegorias do que são descritas como as Três Leis da Robótica. Pretendo abordar, nesta terceira metáfora, lógica do descarte que é aplicada pela ciência ocidental sobre os animais de laboratório. A esses animais é outorgada a lógica sacrificial que justifica suas mortes como algo em prol do desenvolvimento da Ciência e da humanidade. Haraway (2011) disserta sobre a maneira como se torna tentador enxergar a relação que se estabelece dentro de um laboratório como um sacrifício, já que tal maneira de pensar a morte que está sendo infringida justifica o seu fazer como algo por um bem maior. Alinhado a essa lógica, podemos ver a Terceira Lei da robótica se configurar. Um robô deve proteger a sua existência, a não ser que tenha que se “sacrificar” por um ser humano. Como em ambos os casos os “sacrifícios” feitos são por não-humanos em nome de humanos, essas mortes não configuram homicídios, e se tornam aceitáveis dentro de certo humanismo.

“Dentro da lógica de sacrifício que alicerça todas as versões de humanismo religioso ou secular, os animais são sacrificados exatamente porque podem ser mortos e ingeridos simbolicamente e materialmente em atos que não são vistos como canibalismo ou assassinato do irmão pela lógica de sub-rogação e substituição. (Derrida entendeu que patricídio e fratricídio são os únicos assassinatos verdadeiros na lógica do humanismo; todas as demais pessoas a quem se aplica a lei estão cobertas por cortesia.) (HARAWAY, 2011:41)”

Retomo novamente o que foi dito no capítulo anterior: a categoria de *humano* pertence, portanto, àquele que se apresenta como portador de qualidades hegemônicas (homem, branco, heterossexual, classe média, cristão) e pode ser estendida, por cortesia, àqueles que, assim como os robôs estão sujeitos às Três Leis, (ou, se preferir, sujeitos à universalidade dos Direitos Humanos) a se subordinarem a seus valores. Isso significa, como venho tentando construir essa ideia ao longo de todo o meu texto, que para receber a cortesia de ser contemplado por todos os direitos que são característicos de comporem a categoria *humano*, deve-se sujeitar as premissas hegemônicas. O sistema ético que traduz a moralidade cristã vem, na forma da Terceira Lei, reificar aquilo que

vem sendo colocado pelas duas outras leis anteriormente: impor tais condições de existência da alteridade (o robô) é a maneira que a constituição de *humano* encontrou para abrir uma brecha de possibilidade de constituir o outro como *humano* também, mas se, e somente se, esse outro partilhar de seus Direitos Humanos Universais. Essa brecha serve de escudo para a hegemonia que diz que os Direitos Humanos estão possibilitando o acesso a todas e todos a condição de existência humana, quando na realidade está negando a capacidade que a alteridade poderia vir a ter de se constituir enquanto tal, já que nunca será capaz de ser completamente hegemônica, como venho argumentando ao longo de todo meu trabalho.

O discurso normatizador vem a dizer sobre a prática do sacrifício, que estaria contida na submissão da Terceira Lei à Primeira, como um altruísmo que se deve ao próximo. Porém, ao se desvelar quem está por trás da construção da categoria *humano*, percebe-se que esse altruísmo funciona de uma forma que se orienta de maneira unidirecional na preservação do mandante, este que é o definidor do que deve ser um ato nobre, um sacrifício. A Terceira Lei, e também o que acontece dentro dos laboratórios, não deveria estar contido na lógica sacrificial como elucidou Haraway (2011), uma vez que o sacrifício deveria admitir uma relação de simetria, de horizontalidade, ao contrário de ser algo que acontece dentro de uma relação vertical do subordinado se sacrificando pelo mandatário. Sacrificar-se voluntariamente envolve escolha, e esta não é dada no caso dos animais e nem dos robôs.

Voltando a citação do início deste capítulo, o robô é esperado por agir como “bom” assim como evidenciou a Dra. Calvin, pois esses são os objetivos das Três Leis. Agir como “o bom” seria um valor axiológico determinado por aqueles que detêm o poder hegemônico de deixar viver e fazer morrer sobre a norma da conduta social, aqueles que ditam os Direitos Humanos e dizem que eles são universais. O ser *humano/robô* ordeiro, aquele que se submete a ordem hegemônica da sociedade é garantido com o status de “bom” (*humano*). A lógica sacrificial não consegue abarcar a Terceira Lei, e nem mesmo os animais de laboratório, porque o “sacrifício” feito age em detrimento do robô (ou do animal) e em prol do *humano* em escala desigual. Quem definiu os parâmetros de “bondade” que regulam a capacidade sacrificial de um robô foram os humanos, e o primeiro nada teve a dizer a respeito dela. Haraway (2011) nos fala a respeito disso quando trata de um rato de laboratório submetido a pesquisas relacionadas ao câncer de mama, denominado OncoRato.

É tentador ver minha irmã OncoRato como um sacrifício, e com certeza a encenação cristã mal secularizada da aia sofredora a serviço da ciência, assim como o idioma cotidiano usado no laboratório para descrever o sacrifício de animais experimentais, atraem esse pensamento. O OncoRato, sem sombra de dúvida, é um modelo substituto para corpos humanos experimentais. Mas algo que a bióloga Barbara Smuts (2001a) chama de copresença com animais é o que não me deixa à vontade com o idioma do sacrifício. Os animais nos laboratórios, inclusive o OncoRato, têm face; eles são alguém e também alguma coisa, assim como nós humanos somos tanto sujeitos quanto objetos o tempo todo. Estar atento a isso é reconhecer a copresença em relações de uso e portanto lembrar que nenhuma planilha de custo e benefício será suficiente. Posso (ou não) ter boas razões para matar, ou para fazer, oncoratos, mas não tenho a majestade da Razão e o consolo do Sacrifício. Eu não tenho *razão suficiente*, apenas o risco de fazer alguma maldade porque isso pode ser também uma coisa boa no contexto das *razões mundanas*. Além disso, essas razões mundanas são inextricavelmente afetivas e cognitivas quando têm algum valor. A razão sentida não é razão suficiente, mas é o que nós, mortais, temos. A graça da razão sentida é que ela está sempre aberta a uma cuidadosa reconsideração. (HARAWAY, 2011:37)

Sob o escopo da discussão que Haraway apresenta, resta, ainda, enfatizar a relação que a Terceira Lei tem com a Segunda, e analisar a maneira como interagem. Tal exercício vem apenas a reforçar a ideia anterior de que as Três Leis servem a uma definição de *humano* que parte de uma estrutura vertical do referencial para a alteridade, o fazer morrer do humano para o animal. Basta, para tais propósitos, prestarmos atenção a que (ou quem) a Segunda Lei está se referindo como autoridades adequadas no trecho citado ao início deste capítulo: “médico”; “chefe”; “governo”; “psicólogo”; “leis”; “regras”. Todas elas são categorias de autoridade de um poder hegemônico, e como tal corroboram com a definição de *humano* proposta pelo seu quadro ético-moral. Os não-humanos estão submissos a essas categorias que são capazes de imprimir ordens, da mesma forma em que se tornam passíveis de serem descartados ao estabelecerem uma relação de sacrifício para um “bem maior”.

Dentro da lógica do sacrifício, só os seres humanos são assassinados. Os humanos podem e devem responder uns aos outros e talvez evitar crueldade deliberada com outros seres vivos, quando é conveniente, a fim de evitar danos à sua própria humanidade, sendo esse o escandaloso esforço maior de Kant sobre o tópico, ou, na melhor das hipóteses, reconhecer que outros animais sentem dor ainda que não possam responder ou exigir por eles próprios uma resposta. Todo ser vivo exceto o Homem pode ser matado, mas não assassinado. Tornar o Homem meramente matável é o cúmulo da indignidade moral; na verdade, é a definição de genocídio. Reação é para e em direção ao que não é livre; resposta é para e em direção ao aberto. Tudo menos o Homem vive no reino da reação e, portanto, o cálculo; tanto de dor animal, tanto de bem humano, some tudo, mate tantos animais, chame isso de sacrifício. Faça a mesma coisa para as pessoas e elas perderão sua humanidade. Uma grande quantidade de história demonstra como tudo isso funciona; basta checar as relações mais recentes de genocídios em andamento. Ou ler as listas dos corredores da morte nas prisões dos Estados Unidos. (HARAWAY, 2011:39)

Nesse trecho me aproximo de Haraway na argumentação que venho tentando desenvolver. Os robôs se consolidam como metáfora da minoria que está sendo espremida para dentro das categorias humanistas que não lhe cabem e não lhe são suficientes a fim de os tornarem passíveis de convivência com O Homem. As Três Leis são as condições de convivência do robô com o humano, assim como a pretensão universalista dos Direitos Humanos forjam as condições de convivência com a alteridade. O caso dos indígenas que praticam interditos de vida, o caso dos moradores das favelas desumanizados pela polícia militarizada, e, finalmente, a aplicação dessa lógica humanista para justificar a matança de animais sob a lógica de um sacrifício.

É notório que, segundo a premissa proposta na obra de Asimov, não é possível que um robô contrarie as Três Leis, e há de se lembrar, também, que antes mesmo que um robô pudesse contrariar alguma das Três Leis ele se tornaria inoperante. Este não é necessariamente o caso das minorias que apresentei como metáforas, estas podem, sim, se insurgir de diversas maneiras às categorizações que estão sendo sujeitadas. Entretanto, creio que o exercício de imaginar o que as leis significam, e o que elas passariam a significar na possibilidade imaginada de um robô operando sem elas, seria no mínimo interessante. Quando falei do surgimento das Leis da Robótica evidenciei

que sua criação veio como condição de existência para aceitação dos robôs em sociedade, a fronteira final enquanto argumento para a possibilidade de convivência com os humanos. Pois bem, depois de trilhado o caminho, reforçado pelas palavras da Dra. Calvin expostas no começo, podemos afirmar que a internalização dos valores sociais de *humano* permitiu o convívio humanos-robôs. Tratei, durante esse texto, do argumento contra-hegemônico como uma alegoria do que seria o robô, ou seja, a permissividade de convivência da metáfora robô na sociedade (a partir das Três Leis), esta análoga a garantia de direitos humanizados as categorias não hegemônicas, desde que, como os robôs, se enquadrem nos Direitos Humanos Universais. Assim como o não agir em consonância com os Direitos Humanos faz com que sejam tolhidos de vez quaisquer direitos oriundos do humanismo a uma categoria minoritária (vide o caso dos indígenas que praticam os interditos de vida) a ideia de um robô operando sem as Três Leis da Robótica presume imediatamente que esse robô se torne um problema, assim como os índios e os manifestantes se tornaram.

Considerações Finais

Ao longo de meu trabalho expus uma crítica à universalidade dos Direitos Humanos a fim de questionar a tentativa de lidar com a alteridade a partir de premissas universalizantes. Tal questionamento foi inspirado pelos trabalhos de Donna Haraway, podendo destacar sua seguinte frase: “Como pode o conhecimento generalista ser nutrido em mundos pós-coloniais comprometidos em levar a sério a diferença?” (2003:5). A simples ideia de empreender um esforço em delinear Direitos Humanos Universais caminha no sentido de gerar um conhecimento generalista a respeito do *humano* e, como exposto anteriormente no texto, acredito que esse empreendimento por si só é incapaz de lidar com a alteridade. Na verdade faz o movimento inverso, ao invés de lidar, acaba por cerceá-la. Logo no começo, convidei o leitor a acompanhar o texto pensando no conceito de *outridade significativa* (HARAWAY, 2003) e pretendo, neste momento, expor o que ficou claro a partir de meus estudos a respeito de como esse conceito se relaciona com os robôs.

A predisposição de categorias minoritárias em se tornarem outrem advém da marginalidade que sua presença na sociedade lhes impõe e, portanto, as relações que estabelecem são relações ciborgues, relações que admitem a contradição ao invés de negá-las, que não operam no sentido de negar tudo aquilo que não lhe diz respeito. Como coloca Haraway, (2003) as relações de *outridade significativa* estão mais predispostas a surgirem em contextos de práticas emergentes envolvendo agências não harmônicas, como por exemplo a professora de quem Haraway fala cuja missão era desenvolver um projeto de matemática e política ambiental com aborígenes australianos. Isso não significa, contudo, que a possibilidade de se desenvolver relações de *outridades significantes* em meio à hegemonia não ocorra, apenas evidencia-se a predisposição que o surgimento de tais relações tem em meio a agências não-harmônicas. Para se relacionar como *outridade significativa* é necessário subverter as categorias em que se está inserido, questionando sua solidez. Essa é a proposta ciborgue, subverter os estereótipos e dualismos e propor que se construam relações baseadas em afinidades e acoplamentos, e não em propostas totalizantes e hegemônicas

de humano¹⁹, ou seja, que se construam relações que não estejam balizadas por essas categorias hegemônicas (HARAWAY, 2000). São essas razões que tornam agências não harmônicas predispostas a serem *outridades significantes*, pois tais agências já estão não operando sob as categorias da hegemonia.

Cabe, então, o questionamento mais uma vez: Podem os robôs se tornarem *outridades significantes*? São eles, ciborgues? Apesar de estarem colocados no centro de uma metáfora que representa as minorias, não vejo, analiticamente, o robô como potencial *outridade significativa*. Para conseguir se relacionar de maneira a constituir relações de *outridade significativa*, a pessoa deve ser capaz de se relacionar sem envolver-se com as categorias hegemônicas (o homem, o branco, etc). A disposição da minoria para isso advém de já ter tido uma ou mais dessas categorias negadas, e, portanto, consegue constituir sujeito de maneira não hegemônica por ter sido forçada a isso. O robô não consegue fazer isso uma vez que não é capaz de se desvencilhar das Três Leis. As minorias podem (e devem) se organizar politicamente para se insurgir contra a força universalizante dos Direitos Humanos, enquanto os robôs não são capazes de sequer questionar a existência das Três Leis.

Vejo como necessária a existência de uma crítica que venha a questionar a ideia ocidental de que é possível lidar com o outro a partir de formas de conhecimento generalistas. O problema dos Direitos Humanos não está em seu texto, mas em sua pretensão em ser universal. A obra de Asimiov acompanha meu trabalho auxiliando nessa reflexão e no desenvolvimento crítico com o fornecimento de uma alegoria que trás para mais perto o entendimento de uma problemática que penso ser muito delicada em lidar.

¹⁹ Homem, branco, heterossexual, classe média, cristão, etc.

Referência Bibliográfica

ASIMOV, Isaac. *Eu, Robô*. (Trad. Jorge Luiz Calife) Rio de Janeiro – RJ Ed. Ediouro Publicações S.A. 2004

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.. *Dicionário de política*. Trad. Carmen Varriale et al. 11. ed. Brasília: UNB, 1998. v.1.

LLOSA, Mario Vargas. *A verdade das mentiras*. São Paulo – SP. Ed. Arx, 2004.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. 2008. 157 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

HARAWAY, Donna J. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* (1985), in: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2000.

_____. *O Manifesto das Espécies de Companhia: Cães, Pessoas e a Outridade Significante*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. Traduzido por Sandra Michelli da Costa Gomes.

_____. *A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011.

SILVEIRA, Mayra. *O infanticídio indígena no Brasil: uma análise sob à luz da Doutrina da Proteção Integral*. 2011. Dissertação. (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

